

Methodische Herausforderungen interkultureller Studien: mehrfach verschränkte Figurationen von Etablierten und Außenseitern im Westjordanland

Rosenthal, Gabriele

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rosenthal, G. (2012). Methodische Herausforderungen interkultureller Studien: mehrfach verschränkte Figurationen von Etablierten und Außenseitern im Westjordanland. *Zeitschrift für Qualitative Forschung*, 13(1/2), 125-149. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-387400>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Gabriele Rosenthal

Methodische Herausforderungen interkultureller Studien

Mehrfach verschränkte Figurationen von Etablierten und Außenseitern im Westjordanland

Methodological challenges of intercultural research

Multiply entangled figurations of established and outsiders in the West Bank

Zusammenfassung:

Im vorliegenden Beitrag diskutiert die Autorin empirische Befunde aus einer Forschung in den Palästinensischen Autonomiegebieten (Westjordanland). Sie verdeutlicht an zwei Beispielen aus ihrer Feldforschung, inwiefern in dieser Region sowohl alltagsweltliche Gespräche als auch lebensgeschichtliche Interviews erheblich durch den Nahostkonflikt und die damit zusammenhängenden mehrfach verschränkten Figurationen zwischen Palästinensern, jüdischen Israelis und Vertretern der so genannten westlichen Welt bestimmt sind. Dies führt dazu, dass sich die Gesprächspartner als Vertreter einer konfliktfreien Wir-Gruppe von Palästinensern präsentieren und sich die familien- und lebensgeschichtlichen Selbstpräsentationen auf das thematische Feld „Unser Leiden unter der israelischen Besatzung“ konzentrieren. In diesem Beitrag wird vor allem die Strukturierung der Gespräche durch die religiösen, nationalen und durch (beruflichen oder sozioökonomischen) Status bedingten Zugehörigkeiten der InterviewerInnen und die damit verknüpften methodischen Herausforderungen dieser Forschung aufgezeigt.

Schlagworte: sozialkonstruktivistische Biographieforschung; ethnographische Feldforschung; Figurationssoziologie; interkulturelle Studien, Christen und Muslime im Westjordanland

Abstract:

In the paper at hand, the author discusses empirical data gathered during research in the Palestinian Territories (West Bank). She illustrates – by means of two examples from her field work – that both everyday conversations and biographical interviews in this region are significantly determined by the Middle East conflict and the relevant multiply entangled figurations between Palestinians, Jewish Israelis, and representatives of the so-called Western world. This causes interviewees to present themselves as representatives of a Palestinian we-group free of conflicts, while family and biographical self-presentations focus on the theme “Our suffering under Israeli occupation.” This paper particularly highlights the structuring of the conversations caused by the interviewers’ religious, national, and status-based (professional or socio-economic) belongings and the related methodological challenges for this research.

Keywords: social-constructive biographical research; ethnographic field work, figuration sociology; intercultural studies, Christians and Muslims in Palestine

1. Eine Forschung im Westjordanland

Ausgehend von zwei Beispielen aus meiner Feldforschung in den Palästinensischen Autonomiegebieten (einem Kirchenbesuch in Ramallah und den Interviews in einer Familie aus einem Flüchtlingslager bei Bethlehem) werde ich im Folgenden die Herausforderungen dieser Forschung, die Bedeutsamkeit der nationalen, religiösen und statusbedingten Zugehörigkeiten der ForscherInnen für die Selbstpräsentationen der Interviewten sowie allgemeine methodologische Überlegungen zu interkulturellen Studien diskutieren. Zunächst jedoch ein paar Anmerkungen zum Kontext dieser Forschung. Sie ist Teil eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten trilateralen Projekts zu Palästinensern und Israelis in unterschiedlichen Figurationen sowohl im Westjordanland als auch in Israel.¹ Im Westjordanland untersuchen wir (palästinensische, israelische und deutsche ForscherInnen) unter Konzentration auf die Städte Bethlehem und Ramallah (einschließlich der in der Nähe liegenden Flüchtlingslager) die *Lebensgeschichten* von PalästinenserInnen sowie die *alltäglichen Interaktionen* zwischen Christen und Muslimen wie auch anderer soziologisch unterscheidbarer Gruppierungen der Bevölkerung – z.B. zwischen den Flüchtlingen von 1948 und den „Alteingesessenen“², zwischen Menschen aus den Städten³ und den aus den Dörfern Hinzugezogenen oder zwischen Palästinensern aus Israel und dem Westjordanland. In den israelischen Städten Haifa, Jaffa, Beer-Sheva und in der Altstadt von Jerusalem interviewen wir außerdem Angehörige unterschiedlicher Gruppierungen von jüdischen Israelis und untersuchen die Interaktionen zwischen ihnen und der arabischen Bevölkerung.⁴ Eine zentrale Fragestellung unserer Untersuchung ist, ob und inwiefern numerische Mehrheitsverhältnisse mit der Konstitution einer Etablierten-Außenseiter-Figuration (im Sinne von Elias/Scotson 1990) korrespondieren – also inwiefern z.B. numerische Minderheiten zugleich Außenseitergruppierungen darstellen. Dabei geht es nicht nur um die Figuration zwischen israelischen Juden und Palästinensern, bei der wir von einer Etablierten-Außenseiter-Figuration ausgehen können, sondern auch um die Frage, welche ungleichen Machtchancen und welche Figurationen wir zwischen unterschiedlichen Gruppierungen – z.B. zwischen christlichen und muslimischen Palästinensern – in unterschiedlichen regionalen Kontexten mit verschiedenen Mehrheitsverhältnissen beobachten können. Angestrebt ist eine wissenssoziologische Analyse, die vor allem die subjektiven Perspektiven, Handlungsgeschichten und Biographien von einzelnen Akteuren in Israel und im Westjordanland und damit die alltagsweltlichen Dimensionen des Nahostkonflikts in den Blick nimmt. Der Akzent liegt dabei auf der Perspektive und den Erfahrungen von Palästinensern als Mitgliedern verschiedener Gruppierungen und lokaler Gruppenkonstellationen. Die von uns eingesetzten interpretativen Methoden umfassen die Erhebung und Analyse sowohl biographischer als auch thematisch fokussierter narrativer Interviews, teilnehmende Beobachtungen sowie Sequenzanalysen videographierter Interaktionen. Darüber hinaus wurden auch Daten mit Hilfe von standardisierten Fragebögen erhoben (vgl. Mana u.a. 2012).

An den folgenden Fragen orientiert sich unsere Forschung: Was sind die für ihr Beziehungsgeflecht konstitutiven Faktoren, die in den direkten Interaktionen zwischen Mitgliedern der Gruppierungen von Außenseitern und Etablierten beobachtbar sind? Welche konkreten Erfahrungen sind damit verbunden? Auf

welche Weise haben diese Erfahrungen ihr Leben und ihre Deutungsmuster verändert? Mit einem figurationssoziologischen Ansatz⁵ versuchen wir, das Interdependenzgeflecht zwischen Menschen, das dynamische Netz sozialer Beziehungen und die sich im Wandel befindenden ungleichen Machtbalancen zwischen Etablierten und Außenseitern zu rekonstruieren. Macht ist nicht als ein statischer Gegenstand zu verstehen, sondern hat einen relationalen Charakter und ist prozesshaft-dynamisch zu interpretieren (vgl. Elias 1970, S. 142f.). So können Akteure nicht nur in verschiedenen Figurationen in sehr unterschiedlichem Maße an Machtbalancen partizipieren, sondern ihre Teilhabe an Machtbalancen unterliegt immer – außer vielleicht bei extrem kurzlebigen sozialen Figurationen – Wandlungsprozessen.

Es zählt zu den typischen Machtquellen der Etablierten, dass sie in der Lage sind sozial wirksam festzulegen, wie überhaupt „Minderheiten“ definiert sind, welche diese sind, wer zu einer „Minderheit“ gehört und wer nicht und wie soziale Gruppierungen nach innen und außen gegliedert werden. Dass ihre eigenen Interessen – im Sinne eines „divide et impera“ – dabei nicht zu kurz kommen, versteht sich fast von selbst. Während ca. 20 Prozent der israelischen Staatsbürger, die „arabischen Israelis“, wie sie in der offiziellen Amtssprache Israels ohne Bezug auf ihre Selbstdefinition als Palästinenser kategorisiert werden, im medialen, alltagsweltlichen, politischen und auch wissenschaftlichen Diskurs als „Minderheit“ bezeichnet werden (vgl. Kook 2002, S. 66ff.), gehören viel kleinere Gruppierungen jüdischer Israelis – aus den unterschiedlichsten Regionen dieser Welt – entsprechend dieser Definition zur „Mehrheit“ der Juden des Landes. Entscheidend ist auch, dass Juden mit arabischer Abstammung nicht zur Gruppierung arabischer Israelis gezählt werden. Der Diskurs darüber beginnt jedoch gegenwärtig sich leicht zu öffnen und manche jüdische Israelis, deren Familien aus arabischen Ländern stammen, positionieren sich inzwischen in den Medien sowie im wissenschaftlichen Diskurs als arabische Juden (vgl. Shenhav 2006; Shohat 1999). Die nicht-jüdischen arabischen Israelis werden in administrativen Kontexten als auch in den hegemonialen öffentlichen Diskursen wiederum unterteilt in unterschiedliche ethnische und religiöse Gruppierungen. Während seit 2005 in den Personalausweisen der israelischen Staatsbürger kein direkter Hinweis auf die ethnische oder religiöse Zugehörigkeit mehr eingetragen wird, steht dagegen in den Ausweisen für Palästinenser aus dem Westjordanland, ob der Besitzer Muslim oder Christ ist. Eine weitere Segregation bedeutet der Status der Palästinenser in Ostjerusalem, die zwar von den israelischen Behörden eine Jerusalemer ID (identity card) erhalten, vom israelischen Recht jedoch als „staatenlos“ definiert werden.

Die Frage nach der Religionszugehörigkeit bei den Palästinensern ist im Kontext unserer Forschung heikel und politisch spannungsgeladen. Hierbei gilt zu bedenken, dass religiöse und ethnische Differenzierungen in der Politik israelischer Regierungen geschickt zu einer weiteren Segmentierung der palästinensischen Gesellschaft genutzt werden (vgl. Lybarger 2007; Shehadeh 2007). Außerdem ist ein gemeinsames Wir-Bild als Palästinenser – ähnlich wie bei vielen anderen nationalen Wir-Gruppen – ein relativ neues und sich noch stark im Wandel befindliches Phänomen, das sich erst Ende des 19. oder Anfang des letzten Jahrhunderts zu formieren begann (vgl. Khalidi 1997; Kimmerling/Migdal 2003).

Mit der Frage nach der Religionszugehörigkeit von Seiten einer Wissenschaftlerin aus der so genannten westlichen (in dominanter Weise christlich ge-

prägten) Welt sind daher für die meisten Palästinenser – insbesondere im Westjordanland – der Nahostkonflikt und die Segregationspolitik Israels immer kopräsent. Aufgrund der politischen Situation und beispielsweise des fortwährenden Diskurses über die Bezweifelbarkeit der Existenz einer palästinensischen Nation, der politisch motivierten Homogenisierung zu einer Gruppe „der Araber“, die nach einer häufig vertretenen jüdischen Lesart „ja theoretisch auch in Jordanien oder einem anderen arabischen Land leben könnten“, erscheint es den Palästinensern wichtig, sich als eine nach außen abgrenzbare und nach innen einheitliche und solidarische Wir-Gruppe zu verstehen und gegenüber Dritten in dieser Weise darzustellen. Damit wird auch die Frage nach der Religionszugehörigkeit leicht als Infragestellung der Existenz einer palästinensischen Nation wahrgenommen. Auch gilt diese Frage, wenn sie von einem Palästinenser offen einem anderen Palästinenser gestellt wird, als politisch inkorrekt. In fast allen Gesprächen, die wir im Westjordanland führten, wird uns die harmonische Beziehung zwischen Muslimen und Christen versichert und die dann dennoch durchgängig angedeuteten Spannungen werden in ihrer Bedeutung abgeschwächt oder explizit geleugnet. Wir stehen hier vor dem Dilemma, dass wir mit Fragen nach den Beziehungen zwischen Muslimen und Christen etwas ansprechen, das einerseits die Differenz betont und die Bemühungen um ein gemeinsames Wir-Bild in Frage stellt und andererseits aber erhebliche Bedeutung für den Alltag in Ramallah und Bethlehem besitzt und in den biographischen Interviews von den Befragten in der einen oder anderen Weise meist selbst thematisiert wird. Bevor ich auf diesen empirischen Befund und das damit verbundene Dilemma anhand von empirischen Beispielen eingehe, zunächst einige Informationen zu den beiden Städten und insbesondere zur Situation der christlichen Gemeinden.

Die Gruppierung der christlichen Palästinenser, die sich nochmals nach den unterschiedlichen Denominationen aufteilen ließe, wird im Westjordanland immer kleiner (vgl. Tsimhoni 2001). Die meisten der ca. zwei bis drei Prozent in dieser Region wohnenden Christen leben in Ramallah und in Bethlehem (bzw. im Distrikt von Bethlehem mit den zwei christlichen Gemeinden Beit Jala und Beit Sahur). Bis Mitte der 1950er Jahre waren sie dort in der Mehrheit, obwohl schon seit Beginn des 20. Jahrhunderts eine spürbare Abwanderung der palästinensischen Christen einsetzte (vgl. Krämer 2002, S. 165; Sabella 1994). Später verschoben sich die Mehrheitsverhältnisse aufgrund der vielen muslimischen Flüchtlinge aus dem 1948 definierten Staatsgebiet von Israel und aufgrund der bis heute andauernden Auswanderung von Christen. In Bethlehem lebten nach den Daten des Palestinian Central Bureau of Statistic (PCBS) im Jahre 2007 nur noch ca. 26,6 Prozent Christen, während es im Zensus von 1997 noch 35 Prozent waren.⁶ Dennoch ist weiterhin von einem deutlichen Einfluss der Christen in Bethlehem auszugehen. Dabei muss bedacht werden, dass die Stadt ökonomisch vom christlichen Tourismus bzw. den christlichen Pilgern abhängig ist. Bis heute muss der/die Bürgermeister(in) – wie auch in Ramallah – ein(e) Christ(in) sein (vgl. Tsimhoni 2001). Ramallah ist noch weit mehr als das weiterhin sehr christlich bestimmte Bethlehem eine Stadt, bei der die Frage, inwiefern die Christen mittlerweile in vielen Lebensbereichen zu den Außenseitern gehören, nicht so einfach zu beantworten ist und sich nach dem jeweiligen Interaktionskontext auch sehr unterscheidet. Hierbei ist zu berücksichtigen, dass die Stadt mit der teilweisen Autonomie von 1994, als Sitz von Teilen der Autonomiebehörde sowie vieler ausländischer Vertretungen und mit dem Bau eines

Parlamentsgebäudes und anderer öffentlicher Gebäude, erheblich an regionaler Bedeutung und an einem kosmopolitischen, weltoffenen und „liberalen“ Flair gewann. Da Ramallah (im Stadtbezirk leben rund 25.600 Einwohner) jedoch mit den muslimisch geprägten Städten al-Bireh (ca. 36.000 Einwohner) und Beitunia (ca. 20.000 Einwohner) sowie den Flüchtlingslagern Al-Amari (ca. 4.700) und Qalandia (ca. 10. 000 Bewohner)⁷ zu einer metropolitanen Region zusammenwächst und die Stadtgrenzen nicht mehr so eindeutig zu bestimmen sind, wird die christliche Bevölkerung zunehmend zu einer sehr kleinen Gruppierung. Dennoch ist der Einfluss der christlichen Bevölkerung in Ramallah, deren Anteil nach dem Zensus von 2007 mittlerweile nur noch bei ca. 20 Prozent (PCBS 1997 noch 31,5 Prozent) liegt, deutlich spürbar. Auch besitzen etliche der Emigranten noch Häuser in der Altstadt. Die Mehrheit der Schulen ist unter christlicher Leitung und neben sechs Moscheen bestimmen sechs große Kirchen das Bild des Stadtzentrums. Auffallend ist, dass auch unsere muslimischen Interviewten, die wir gegen Ende des jeweiligen Interviews eine Skizze ihres Lebensumfeldes anfertigen ließen, den Kirchen einen großen Raum in ihren Skizzen geben.

Um die Gründung von Ramallah in der Mitte des 16. Jahrhunderts durch die christliche Familie Haddad aus Karak (im Süden des heutigen Jordanien) ranken sich etliche Mythen. Überhaupt manifestiert sich die Differenz zwischen der christlichen und der muslimischen Gruppierung im kollektiven Gedächtnis in unterschiedlichen Gewichtungen der Stadtgeschichte. Es sind die christlichen Interviewten, die nach unserer Aufforderung, ihre Familien- und Lebensgeschichte zu erzählen oft zunächst mit der christlichen Gründungsgeschichte von Ramallah beginnen. Auch in den gegenwärtig im Westjordanland praktizierten medialen Diskursen über Ramallah wird die christliche Gründungsgeschichte, der Einfluss der Christen auf die Stadtgeschichte und die christlich dominierte Altstadt nicht in den Bereich des Vergessens verwiesen. Zum Beispiel umfasst ein *zweiseitiger* Artikel von Isaa Jamil Shihadeh mit der Überschrift *Ramallah: Past and Present* vom September 2007 in der sowohl im Internet erscheinenden als auch in den Hotels ausliegenden Zeitschrift *This Week in Palestine* fast eine Seite über die Gründung der Stadt durch „a small Christian tribe“. Auf der offiziellen Internetseite der Stadt Ramallah wird zwar auch über Rashad Haddadin und seine fünf Söhne berichtet, ein Hinweis auf ihre Religionszugehörigkeit fehlt allerdings.⁸ Auf der Seite zu Religion in *Ramallah City* finden wir dann folgendes Statement: „Ramallah is home to residents of both Islam and Christianity, who are treated equally and share a spirit of love and brotherhood.“⁹

Der sich im Zentrum von Ramallah befindende al Manara-Platz mit dem Denkmal in der Mitte ist im kollektiven Gedächtnis mit dieser christlichen Gründungsgeschichte verbunden. Bevor die israelische Besatzungsmacht das Denkmal 1982/83 abreißen ließ, enthielt die Säule in der Mitte des Platzes *fünf* Löwenköpfe, die – wie uns in Ramallah immer wieder erklärt wird – die Gründungsfamilien der Stadt repräsentierten. Christen betonen, dass es sich um die christlichen Familien des Haddadin-Clans, also die Familien der fünf Söhne, gehandelt haben soll. Der neu konstruierte Platz (fertiggestellt im Juli 2000) umfasst heute nun die Statuen von *vier* großen Löwen. An der Seite eines Löwen stehen eine Löwin und zwei Löwenjungen. Des Weiteren gibt es acht Fontänen, die – so jedenfalls Shibli (2006, S. 58) – acht Familien repräsentieren sollen. Die drei zusätzlichen Familien kamen im 19. Jahrhundert nach Ramallah, darunter die Familie al Ajlouni aus Hebron, die in der ersten Hälfte des 19.

Jahrhunderts als erste muslimische Familie nach Ramallah zog. Shaheen (2005, S. 225), der in seinem Kapitel zum al Manara-Platz nicht auf diese Fontänen eingeht, argumentiert, die fünf Löwenköpfe seien für jene Zeit in Ramallah angemessen gewesen, als die Mehrheit der Bevölkerung noch von den fünf Gründungsfamilien abstammte. Dagegen seien die Löwenstatuen für die Gegenwart angebracht, denn „the overwhelming majority of people living in Ramallah are either refugees or outsiders who have flocked to Ramallah since the 1948 and 1967 wars“. Bezeichnend für das kollektive Gedächtnis der Bewohner von Ramallah ist, dass sowohl muslimische als auch christliche Stadtbewohner im Gespräch mit mir völlig überzeugt davon waren, dass auch heute auf dem Platz fünf Löwenstatuen als Repräsentanten der fünf christlichen Gründungsfamilien ständen.

Während meines vierten Forschungsaufenthalts in Ramallah im November 2011 befanden sich an den Häusern um den al Manara-Platz Plakate zum Gedenken an Jassir Arafat (Todesstag: 11.11.2004) und es wurde ein riesiger Stuhl aus Holz aufgebaut, der die Forderung nach der palästinensischen Vollmitgliedschaft in der UN ausdrücken sollte. Ich sah zum ersten Mal, dass alle vier Löwen mit Farbe beschmiert worden waren. Es stellt sich die Frage, ob diese vielleicht nicht ganz spontane Aktion repräsentativ für die gegenwärtige Stimmung in der Region ist. Da ich im Zusammenhang mit diesem Platz immer wieder auf die damit in Verbindung stehende „christliche“ Gründungsgeschichte hingewiesen wurde und Zweifel an den durchweg zu hörenden Beteuerungen habe, es gebe keine Konflikte zwischen Christen und Muslimen, kann ich unüberlegten Vandalismus schwerlich als einzige Erklärung für die Schmierereien annehmen. Ebenso hat es eine gewisse Bedeutung, dass die Farbe nach einigen Wochen wieder abgewaschen wurde. Eine andere Lesart könnte sein, dass in diesem Vandalismus, ähnlich wie bei Beschädigungen von Straßenampeln oder Bushaltestellen, eine insbesondere seit Beginn der Zweiten Intifada zunehmende Wut auf oder Enttäuschung über die Palästinensische Autonomiebehörde ihren Ausdruck fand.

Außerdem zeigte sich in ethnographischen Kurzinterviews, die mein Mitarbeiter Ahmed Albaba (muslimischer Palästinenser aus Ramallah) im Sommer 2012 mit Bewohnern von Ramallah zum Wissen über die Geschichte und zur gegenwärtigen Wahrnehmung dieses Platzes führte, dass mit diesem Platz Erinnerungen an einige Hinrichtungen der Kollaboration mit den Israelis verdächtigter Palästinenser im Jahre 2002 und 2003 kopräsent sind (Rosenthal im Erscheinen). Doch darüber und generell über die Themen Kollaboration und außergerichtliche Hinrichtungen durch Palästinenser im Westjordanland während der Zeit der Zweiten Intifada wird in den Interviews mit mir nicht gesprochen. Damit drängen sich folgende Fragen auf: Wer nimmt was und wie wahr? Inwiefern unterscheidet sich die Perspektive der Fremden von der der Einheimischen? Was wird mir als einer Fremden aus Deutschland erzählt (und was nicht)? Wie können wir bei interkulturellen Studien mit solchen Fragen umgehen? Darauf möchte ich zunächst anhand einer kleinen Episode unserer Feldforschung eingehen.

2. Ein ungeplanter Kirchenbesuch in Ramallah

Am letzten Tag meines Aufenthalts in Ramallah im Jahr 2011 – es ist der 13. November und ein Sonntag – kommt es zu einem ungeplanten Kirchenbesuch. In diesem Kontext wurde mir wieder einmal deutlich, dass bei einer Feldforschung die Grenze zwischen der Perspektive einer Besucherin oder Touristin oder Migrantin, die sich in einem ihr weniger vertrauten Setting handlungspraktisch zurechtfinden möchte und der distanzierteren Perspektive einer Forscherin grundsätzlich fließend und je nach Haltung unterschiedlich ist. So können in Situationen, in denen wir gerade nicht in erster Linie die Perspektive der wissenschaftlichen Beobachterin einnehmen, für unsere Forschung relevante Interaktionen stattfinden und umgekehrt kommen wir ebenso als wissenschaftliche Beobachter immer wieder in Situationen, in denen eine alltagspraktische Perspektive bzw. ein entsprechendes Handeln gefordert ist.

An diesem Sonntagmorgen treffen sich Amina Rayan (studentische Mitarbeiterin aus Deutschland mit römisch-katholischem und muslimischem Familienhintergrund) und ich (Deutsche mit protestantischer Sozialisation in der Kindheit) mit Moataz¹⁰ (der in Ramallah lebt und sich als Muslim versteht) am al Manara-Platz. Moataz war ein Jahr zuvor von mir interviewt worden und unterstützt uns bei diesem Aufenthalt als Dolmetscher bei unseren Interviews. Ich möchte mit Junis Kontakt aufnehmen, einem Christen (römisch-katholisch, lebt in der Altstadt von Ramallah), mit dem ich vor ca. einem Jahr ein Interview führte und der mit Moataz befreundet ist. Moataz ruft Junis auf dessen Handy an und erreicht ihn während eines Gottesdienstes in der Kirche. Wie peinlich, denke ich. Ich habe in dem muslimischen Mehrheitskontext, in dem ich in Ramallah verkehre, gerade überhaupt nicht daran gedacht, dass ein Christ am Sonntagmorgen vielleicht in der Kirche sein könnte. Moataz sieht kein Problem darin, dass wir Junis beim Kirchengang stören. Junis bittet uns zu ihm in die Kirche zu kommen und erwartet uns dann dort bereits vor der Kirchentür. Er lädt uns alle in die Kirche ein, in der sich der Gottesdienst dem Ende zuneigt und Menschen vorne vor dem Altar das Abendmahl in Empfang nehmen. Ich fühle immer wieder freundliche Blicke auf mich gerichtet. Auch Amina schreibt später in unserem gemeinsam verfassten Beobachtungsprotokoll¹¹, dass uns die Menschen in der Kirche freundlich angelächelt hätten.

Dann wird eine Art Brotkuchen herumgereicht, jeder – auch die Kinder – nehmen davon und ich sehe dies, nun ohne weiter nachzudenken, als Bestandteil des Abendmahls, obwohl (wie mir erst später auffällt) auch ungefirmte Kinder davon essen. Auch mir wird davon angeboten. Was tun? Ich denke, dies stehe mir, der „Ungläubigen“, nicht zu und lehne ab. Ich hätte über diese Szene, die zunächst zu einer kurzen Unterbrechung der Handlungsroutine führte und mich mit der Frage konfrontierte, wie ich mich verhalten solle, vermutlich nicht weiter nachgedacht. Vielmehr hätte ich diese „Krise“ – im Sinne einer kurzen Unterbrechung der Handlungsroutine (Schütz 1972; Thomas 1965, S. 289) – sehr schnell in den Zustand der Fraglosigkeit überführt, weil es für mich beobachtbar zu keiner Krise in der Interaktion mit den Kirchenbesuchern gekommen war und auch zunächst kein Anlass bestand, über meine vermutlich falschen Annahmen über diesen Brotkuchen nachzudenken. Auch wenn wir ForscherInnen in einem fremden Kontext, in einer uns weniger vertrauten Kultur, weniger stark wie im heimischen Umfeld von einer Reziprozität der Perspektiven und

einer Kongruenz der Relevanzsysteme (im Sinne von Schütz 1971) ausgehen, so unterliegen wir dennoch – um überhaupt handlungsfähig zu bleiben – ständig den Idealisierungen, dass wir verstehen, „was da vor sich geht“, dass die Anderen die Situation ähnlich wie wir wahrnehmen und unser Handeln ähnlich interpretieren, wie es von uns beabsichtigt wurde. Ebenso unterliegen wir viel zu groben Typisierungen, die sich u.a. darin äußern, dass wir ein viel zu homogenisierendes Bild über die Menschen in dieser „fremden“ Kultur haben, und übersehen dabei, dass sie Angehörige von heterogenen Gruppierungen (inklusive verschiedener historischer Generationen) mit unterschiedlichen Wir-Bildern, unterschiedlichen Überlieferungen von unterschiedlichen Kollektivgeschichten und unterschiedlichen sozialen Regeln sind. Die Typisierung der anderen Menschen – in dieser Situation waren sie für mich ganz undifferenziert einfach Christen, die das mir bekannte Ritual des Abendmahls vollzogen – führte dazu, dass ich es unterließ, meinen Eindruck der Fraglosigkeit dieser Situation einzuklammern. In einem anderen Kontext, wie in einer Moschee, hätte ich viel stärker routiniert – also ohne viel darüber nachzudenken – die für FeldforscherrInnen geforderte und eingeübte Haltung des methodischen „Befremdens“ (bzw. Befremdet-Seins) eingenommen (vgl. Hirschauer/Amman 1997).

Doch in dieser Situation blieb es dank Moataz nicht bei diesen fraglos vollzogenen Idealisierungen: Nach dem Gespräch mit Junis sitzen Amina, Moataz und ich im Café. Es bricht förmlich aus Moataz heraus: Er, der 26 Jahre alt ist, sei zum ersten Mal in seinem Leben in einer Kirche gewesen. Die Leute hätten ihn sehr erstaunt angesehen, im Sinne von: „Was machst du denn hier?“ Er kenne die meisten Kirchenbesucher, sie lebten in seiner Nachbarschaft. Man habe ihm in der Kirche dieses Brot gereicht, er habe gefragt, was dies sei, worauf es ihm erklärt worden sei. Jedenfalls habe er gedacht, er könne dies unmöglich ablehnen, habe ein Stück genommen und gegessen. Amina meint, sie habe kein Brot genommen und erklärt dies ähnlich wie ich selbst als eine Geste des Respekts gegenüber einem christlichen Ritual. Weder Amina noch ich kamen auf die Idee nachzufragen, was die Erklärung für den Brotkuchen war, weil wir glaubten, sie zu kennen. Der Umstand, dass alle Anwesenden davon essen konnten, fiel uns zunächst nicht als ein Widerspruch zur Interpretation „Abendmahl“ auf. Doch unser griechisch-katholischer palästinensischer Mitarbeiter Anan Srour reagierte auf unser Memo und kommentierte, dass dieses Brot mit der Bezeichnung „Qurban“¹² normalerweise an Feier- und Gedenktagen gereicht werde und es sich vielleicht um ein jährliches Gedenken an jemanden gehandelt habe. Anan formulierte auch die Hypothese, dass es das Gedenken an den Tod Yassir Arafats war, dessen in etlichen Gedenkfeiern bedachter Todestag zwei Tage zuvor war. Ein Gespräch mit Junis im Frühjahr 2012 eröffnete jedoch eine andere Interpretation. Er erklärte, Qurban werde in der römisch-katholischen Kirche nur das in Wein getunkte und vom Priester gesegnete Brot genannt, das zum Abendmahl an die gefirmten Gläubigen verteilt wird. Der Rest des nicht gesegneten Brotes werde an die am Abendmahl nicht teilnehmenden Kirchenbesucher verteilt. Es sei jedem freigestellt, ob er davon nehme oder nicht.

Zurück zu unserem Gespräch mit Moataz. Ausgerechnet diese Gesprächssequenz über den Kirchenbesuch, in der wir vermutlich von Moataz als Christinnen wahrgenommen wurden, leitet dazu über, dass er beginnt, sehr kritisch über die Christen in Ramallah zu sprechen. Dies ist erstaunlich, da er als Kind und Jugendlicher mit seiner Familie, die aus einem umliegenden Dorf nach Ramallah gezogen war, in der damals noch christlich dominierten Altstadt Ra-

mallahs aufgewachsen ist, eine christliche Kinderfrau (die ihn auch stillte) hatte und seit seiner Jugend mit dem Christen Junis befreundet ist. Er empört sich nun darüber, dass die Christen auch weiterhin im Besitz vieler Häuser in der Altstadt seien und zu hohe Mieten verlangten. Es sei sehr zu begrüßen, argumentiert er, dass so viele Christen ausgewandert seien und inzwischen die Mehrheit in Ramallah – insbesondere durch den Zuzug aus den umliegenden Dörfern – muslimisch sei. Es ist eine der seltenen Situationen, in denen ein Gesprächspartner im Westjordanland so offen kritisch oder gar feindselig über eine andere religiöse Gruppierung unter den Palästinensern spricht. Vielmehr wird uns gegenüber sowohl in den biographischen als auch den kurzen ethnographischen Interviews immer wieder betont, wie friedlich Muslime und Christen oder auch die Bewohner der Stadt und der Flüchtlingslager zusammenlebten – nur die Juden würden Konflikte zwischen ihnen provozieren und schüren. Hier gehen wir – auch aufgrund anderer empirischer Belege – davon aus, dass die Interaktionen mit ForscherInnen aus Deutschland, also mit Angehörigen der so genannten westlichen Welt, fast immer eingebettet und verschränkt sind mit der übermächtigen Figuration und Frontstellung gegen die jüdischen Israelis und durch die damit verbundenen massiven Machtungleichheiten mitbedingt sind. Auch wenn christliche Palästinenser deutsche Forscher als Angehörige der Wir-Gruppe von Christen sehen, so bleibt ihre Selbstdarstellung dennoch durch den Konflikt mit Israel und durch die trilaterale Figuration „Palästinenser – Israelis – westliche Öffentlichkeit“ bestimmt und geprägt. Ich gehe hier davon aus, dass in der beschriebenen Gesprächssequenz die Spannungsachse „Christen – Muslime“ für kurze Zeit dominanter wurde und daher Moataz über die Konflikte mit den Christen in Ramallah sprechen konnte. Auch gilt hinsichtlich seiner spürbaren Wut zu bedenken, dass er und seine Familie früher in der Altstadt eher zur Gruppierung der Außenseiter gehörten – nicht nur weil sie Muslime, sondern auch weil sie aus dem Dorf Zugezogene waren. Außerdem können wir anhand unserer empirischen Arbeit mittlerweile davon ausgehen, dass der wiederholte Kontakt dazu führen kann, dass sich unsere Gesprächspartner nicht mehr nur im Rahmen desjenigen kollektiven Wir-Bildes bewegen, das in erster Linie durch die israelische Besatzung und den Gegensatz zu den Besatzern bestimmt ist. Ich gehe davon aus, dass wir deutschen ForscherInnen im Laufe der Begegnungen mehr und mehr in unserer Individualität gesehen werden und nicht nur in der Fremdzuschreibung als VertreterInnen der westlich-christlichen Öffentlichkeit. Auch die palästinensischen ForscherInnen aus Israel, denen zunächst als VertreterInnen einer rechtlich privilegierten Gruppierung von Palästinensern mit entsprechenden Vorurteilen begegnet wurde, werden im Laufe der Interaktionen mehr in ihrer Individualität wahrgenommen bzw. mit ihrer jeweils relativ einzigartigen Position an den Schnittstellen von in verschiedenen sozialen Figurationen, sozialen Netzwerken und verschiedenen Wir-Gruppen.

Diese Bedingtheit der Interaktionen zwischen „Beforschten“ und „Forschern“ durch weitere Figurationen, durch Interdependenzgeflechte mit anderen Gruppierungen bzw. in diesem Fall speziell mit anderen nationalen Gruppierungen mag nun im Westjordanland mehr als auffällig sein, doch sie ist generell in der Forschung – und insbesondere bei interkulturellen Studien – zu berücksichtigen. Im Westjordanland führt die meist in den Interaktionen gegenwärtige konflikthafte Verflechtung mit den jüdischen Israelis jedenfalls dazu, dass in der Selbstdarstellung die Heterogenität in der Wir-Gruppe „Palästinenser“ fast ne-

giert wird. In anderen geographischen Regionen kann es dazu führen, dass die Heterogenität in der Interaktion mit den „fremden“ ForscherInnen stärker betont wird, vor allem wenn ihnen zugeschrieben wird, dass sie ein homogenisierendes Fremdbild haben und zum Beispiel in der Türkei oder auch bei türkischen MigrantInnen in der Bundesrepublik die Unterschiede zwischen Sunniten, Aleviten, türkischen Armeniern oder anderen Gruppierungen von Menschen türkischer Staatsangehörigkeit nicht wahrnehmen. Die Betonung dieser Differenzierung ist in der Regel – so auch in der Gruppierung von Menschen in und aus der Türkei – von jenen zu erwarten, die nicht zur Gruppierung der Etablierten, hier der sunnitischen Mehrheit, gehören. Wer unter den Palästinensern im Westjordanland zu den Etablierten und wer zu den Außenseitern gehört, lässt sich keineswegs so einfach beantworten – weil alle Palästinenser in der Figuration mit den jüdischen Israelis Außenseiter sind – und unterscheidet sich je nach Situation und geographischem Kontext. Entweder vermeiden unsere Interviewpartner über Differenzen zwischen Christen und Muslimen zu sprechen oder sie versuchen, damit die von Israel beabsichtigte Politik der Spaltung (z.B. bei den Sicherheitskontrollen, bei denen Christen es weit einfacher haben als Muslime) zu verdeutlichen. Durch die trilaterale Figuration und die durch sie bedingte eingeübte und verfestigte Präsentation des Wir-Bildes der Palästinenser bleiben unsere Gespräche und Interviews meist auf der Ebene der eingeübten Selbstpräsentation stehen, die sich auf Themen konzentriert und manchmal auch beschränkt, die die Befragten im thematischen Feld „Israelische Besatzung“ verorten.¹³

Was lässt sich für die Methoden einer qualitativen und interkulturellen Forschung von diesem empirischen Befund und den bereits vorgestellten Überlegungen ableiten? Die Situation des Kirchenbesuchs verweist auf die verschiedensten Fallstricke während einer ethnographischen Forschung in einem für die Sozialwissenschaftlerin fremden Feld, das stark durch einen mit Kolonialherrschaft, Eroberung und Besatzung verknüpften sozio-politischen Konflikt geprägt ist. In diesem Kontext sind auch andere sozio-politische Gruppendifferenzen und Gruppengrenzen in besonderer Weise „politisch“ aufgeladen. Mit dem Austausch über diese Situation in unserem Team und dem darauf folgenden Gespräch mit dem Katholiken Junis verweist diese Geschichte auch auf den möglichen empirischen Gewinn einer Reflexion dieser Fallstricke und der nachträglichen Infragestellung einer auf den ersten Blick krisenlos erscheinenden Interaktion. Die Frage nach der Bedeutung des angebotenen Brotes eröffnete uns nicht nur einen Einblick in die verschiedenen christlichen Rituale, sondern auch in die Differenzen der Wahrnehmung, in das mangelnde Wissen über die Rituale der je Andersgläubigen und die getrennten Lebenswelten der Mitglieder verschiedener Religionsgemeinschaften.

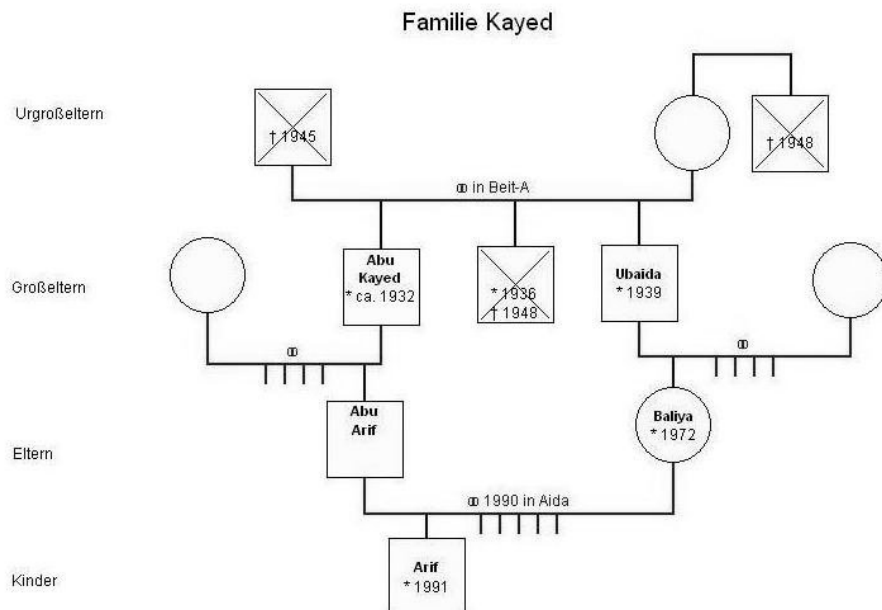
Den Brotkuchen abzulehnen oder anzunehmen geschah bei uns drei Gästen dieses Gottesdiensts aus sehr ähnlichen Motiven, obwohl unser beobachtbares Handeln sich sehr unterschied. Wir können nun weiterfragen, wie unser unterschiedliches Handeln von den Kirchenbesuchern interpretiert wurde. Wir könnten annehmen, dass Christen in einer muslimischen Mehrheitskultur eine Ablehnung des Brotkuchens durch einen Muslim – Moataz kannten die Kirchenbesucher als Muslim – auch als unfreundlich ausgelegt hätten. Doch wie erlebten sie unsere Ablehnung? Als unfreundliche oder gleichgültige Geste, als Unwissenheit oder vielleicht sogar als Respekt? Die Hypothese über eine Deutung unseres Verhaltens als Geste des Respekts resultiert wohl eher aus Aminos und

meiner „unwissenden“ Perspektive, und es ist wohl eher fraglich, ob dies von den Kirchenbesuchern so gelesen wurde. Wir können auch annehmen, dass uns Fremden ein viel größerer Spielraum zu unbeabsichtigten Regelverletzungen zugebilligt wird. Moataz dagegen konnte vielleicht eher davon ausgehen, dass er als Muslim kategorisiert wurde und ihm das Brot nur angeboten wurde, wenn dessen Annahme problemlos war.

Wir können generell davon ausgehen, dass a) gleiches Handeln nicht durch gleiche Intentionen bedingt ist und vor allem, b) dass gleichem Handeln von Anderen nicht die gleiche Bedeutung zugeschrieben werden muss. In Palästina und Israel beobachten wir eine ausgesprochen unterschiedliche Fremdwahrnehmung von uns ForscherInnen je nachdem, welcher religiösen, nationalen oder ethnischen Gruppierung, welcher Altersgruppe, welchem Geschlecht und auch welchem sozialen Status wir in den jeweiligen Situationen zugerechnet werden. Ebenso wie wir ForscherInnen, insbesondere zu Beginn einer Forschung, in einem uns unvertrauten Kontext zu einem stark homogenisierten Bild über die „Fremden“ neigen, ist das Bild über uns, insbesondere in den ersten Begegnungen, auch ein homogenisierendes und außerdem durch vielfältige Figurationen mit anderen Gruppierungen bestimmtes. Diese unterschiedlichen Fremdwahrnehmungen führen sowohl zu unterschiedlichem Handeln bei den „Beforschten“ als auch bei den Forschern. Diese Überlegungen empfehlen ein methodisches Design, bei dem soweit wie möglich mit einem multinationalen, multireligiösen und multiethnischen Team gearbeitet wird, vor allem aber auch mit MitarbeiterInnen, die selbst heterodoxen Gruppierungen oder Netzwerken angehören und die nicht automatisch den „orthodoxen“ Diskurs vertreten. Unterschiedliche Konstellationen von ForscherInnen und Befragten eröffnen die Möglichkeit, gezielter der Frage nachzugehen, inwiefern sich das Handeln der „Erforschten“ je nach situativer Konstellation unterscheidet. In unserem Forschungsbereich zeigen sich erhebliche Unterschiede im Verhalten der „beforschten“ Menschen und Communities, je nachdem, welche ForscherInnen in welcher Zusammensetzung ins Feld gehen. Nicht nur die Rahmungen der Selbstdarstellungen in Interviews sind davon erheblich bestimmt, sondern auch, ob die ForscherInnen bei ihren Beobachtungen überhaupt mit „Erforschten“ ins Gespräch kommen, ob man ihnen – z.B. bei einem Besuch des Marktes oder einer Kirche – freundlich oder gar feindlich begegnet, ob man sie in eine politische Diskussion zu verwickeln versucht oder solche Themen eher vermeidet, etc. Dabei spielen nicht nur die nationalen oder religiösen Zugehörigkeiten eine Rolle, sondern auch andere Differenzkategorien wie Geschlecht, Alter oder sozialer Status, die es in ihrer Verwobenheit und ihren Wechselwirkungen (in ihrer „Intersektionalität“) zu untersuchen gilt.¹⁴ Auch wenn dies generell für empirische Studien gilt, darf nicht unterschätzt werden, dass Interaktionen zwischen Menschen, die sich selbst zu unterschiedlichen Kulturen oder auch zu unterschiedlichen Konfliktparteien zugehörig fühlen, weit mehr durch homogenisierende Fremdbilder über die jeweils andere Gruppierung, die damit verbundenen, verschränkten Figurationen sowie durch eine diesbezügliche Achtsamkeit bestimmt sind als Interaktionen zwischen Menschen, die sich der gleichen Kultur und erst recht der gleichen Wir-Gruppe zugehörig fühlen. Es gehört im Westjordanland zu den sehr seltenen Fällen, dass Befragte sich bei einem biographisch-narrativen Interview auf einen weniger kontrollierten Erinnerungsfluss einlassen oder gar – wie ich es relativ oft in anderen Forschungszusammenhängen erlebt habe – zeitweise vergessen, mit wem sie sprechen. In unserem Untersuchungskontext

im Westjordanland wurde sehr deutlich, wie wichtig deshalb wiederholte Kontakte und vor allem auch informelle Gespräche mit denselben Personen sind, die nicht in erster Linie als Forschungsinterview gerahmt werden.¹⁵ Mit einer sequenziellen Analyse dieser Gespräche, die den Prozess der Beziehungsgeschichte zwischen den Forschern und den Beforschten rekonstruiert, kann aufgezeigt werden, inwiefern sich die Selbstdarstellungen ebenso wie die Aussagen zur eigenen Wir-Gruppe und zu den entsprechenden Ihr-Gruppierungen je nach Vertrautheit und gemäß der Rahmung der Gespräche verändert. Wie bestimmend die Rahmungen der Interviews, die unterschiedlichen kollektiven Zugehörigkeiten der InterviewerInnen, der Konflikt mit Israel und die Figuration „Palästinenser – Israelis – westliche Öffentlichkeit“ für die Selbstdarstellungen der Befragten sind, möchte ich am Beispiel der Interviews mit einer Familie aus einem Flüchtlingslager bei Bethlehem verdeutlichen.

3. Eine Familie aus dem Flüchtlingslager Aida (bei Bethlehem)



Der „Mikrokosmos“ der Familie Kayed¹⁶ aus dem Flüchtlingslager Aida bei Bethlehem eignet sich sehr gut dazu aufzuzeigen, wie stark der gesamte Lebensalltag der Menschen im Westjordanland durch den Nahostkonflikt bestimmt ist und wie die Familienmitglieder mit den körperlichen und seelischen

Folgen der al-Nakba (die „Katastrophe“) von 1948, mit den traumatischen Erlebnissen im Lager, vor allem während der Ersten und Zweiten Intifada, zu kämpfen haben. Diese Familie verdeutlicht auch die Einübung und politische Funktion der Präsentation: „Wir Palästinenser leiden alle gleichermaßen unter der israelischen Besatzungsmacht“, die Brüchigkeit dieser Präsentation, die dahinter liegenden Spannungen zwischen verschiedenen Gruppierungen sowie die damit teilweise verhinderte Bearbeitung anderer belastender Familienthemen. Des Weiteren zeigen die Interaktionsdynamiken zwischen den Familienmitgliedern und uns ForscherInnen die damit verbundenen, in ausgesprochen komplizierter Weise verschränkten Figurationen.

Die Großeltern der Familie Kayed stammen alle aus dem gleichen muslimischen Dorf (maskiert: Beit-A) unweit von Jerusalem. Aus diesem Dorf flohen vor und während der israelischen Besetzung – d.h. im Kontext der al-Nakba – im Herbst und Winter 1948 fast alle Dorfbewohner. Heute lebt kein Palästinenser mehr in Beit-A, einige arabische Häuser stehen noch als Ruinen im Dorf, andere werden von jüdischen Israelis bewohnt. Die Familie Kayed¹⁷ besaß Land in Beit-A und lebte dort vorwiegend von der Landwirtschaft. Im Oktober 1948 floh die Urgroßmutter Kayed mit ihren drei Söhnen (zwischen sieben und fünfzehn Jahre alt) und anderen Verwandten der Großfamilie aus dem Dorf. Ihr Mann war 1945 im Zusammenhang mit einer Familienfehde ermordet worden. Ihr ältester Sohn Abu Kayed, der 1945 ca. 13 Jahre alt war, hatte den Vater gerächt, d.h. den Mörder seines Vaters getötet.

Nach der Flucht lebte die Familie einige Zeit versteckt in Höhlen. Der mittlere Sohn, damals ca. zwölf Jahre alt, ging mit seinem Onkel, seinem Bruder, seiner Mutter und anderen Familienmitgliedern zurück ins Heimatdorf, um von ihrem Feld Gemüse zu holen. Auf dem Rückweg – so erzählt uns der jüngste Sohn Ubaida, der damals sieben Jahre alt war – starben der Bruder und der Onkel an Erschöpfung, die auch durch Kälte und Hunger bedingt war.

Nach etlichen Wochen in Höhlen ging die Familie nach Bethlehem und zog nach einer Periode des Lebens in Notunterkünften und bei Verwandten in das 1950 errichtete Flüchtlingslager Aida der UNRWA (United Nation Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East).¹⁸ In Aida und überhaupt in den Lagern der UNRWA lebten und leben fast ausschließlich Muslime. Ein Kontakt mit Christen in Bethlehem entstand insbesondere dann, wenn die Kinder in eine der christlichen Schulen Bethlehems geschickt wurden. In dieser Familie besuchte nur Ubaida und nur im ersten Jahr eine christliche Schule (in Bethlehem).

In der Familie Kayed sind mehrere ausgesprochen belastende familiengeschichtliche Ereignisse und Themen zeitlich miteinander verwoben: „Der Tod des Bruders“ und „Der Verlust der Heimat“ im Kontext der al-Nakba mit dem Thema „Der Tod des Vaters und die Familienrache“. Das bestimmte den Lebensweg des ältesten Sohnes und seiner Gründungsfamilie in ihrem späteren Verlauf maßgeblich. Abu Kayed, der nach der Flucht in Bethlehem und somit im damaligen jordanischen Hoheitsgebiet lebte, wurde verhaftet und in einem Gerichtsverfahren 1950 für den Rachemord zum Tode verurteilt. Die Todesstrafe wurde in lebenslange Haft umgewandelt. 1967 wurde er – noch vor dem Sechstagekrieg im Juni – begnadigt und entlassen. Danach arbeitete er als ungelernter Arbeiter in Israel. Etwa 1996 musste er aufgrund einer schweren Diabetes mit dieser Arbeit aufhören. Gegenwärtig kann er kaum noch gehen und lebt mit seiner Frau und der Familie seines Sohnes im Lager. Sein jüngerer

Bruder Ubaida hingegen hatte in Aida die Schule der UNRWA besuchen können, wurde Lehrer, verdiente ein vergleichsweise sehr gutes Gehalt (als Angestellter des jordanischen Staates), kaufte sich vor ungefähr 25 Jahren Land am Stadtrand von Bethlehem und baute ein Haus für seine Familie. Seine zehn Kinder haben alle einen College- oder Universitätsabschluss. Ich nehme an, dass Ubaida in einer Beziehung zu seinem Bruder steht, die von Loyalität, einem Gefühl von moralischer Verpflichtung und eventuell auch von Schuldgefühlen geprägt ist.

Baliya, Ubaidas Tochter, heiratete kurz nach Abschluss ihres Studiums den Sohn Abu Kayeds, also ihren Cousin, und zog zu ihm und ihren Schwiegereltern zurück ins Flüchtlingslager Aida. Hier lebt sie noch heute in ausgesprochen engen Verhältnissen mit ihren Schwiegereltern, ihrem Mann und ihren sechs Kindern. Ihr Mann ist erwerbslos und schwer traumatisiert von jahrelanger Haft und Folter in israelischen Gefängnissen.¹⁹

Wir führten biographisch-narrative Interviews²⁰ mit beiden Großvätern, mit Baliya und ihrem ältesten Sohn Arif. Außerdem lernten wir die Großmutter mütterlicherseits, die weiteren Kinder Baliyas, eine ihrer Schwestern und den Sohn ihres Bruders kennen. Zunächst einige Anmerkungen dazu, wie der Kontakt zustande kam und sich entwickelte: Anan Srouf (christlicher Palästinenser mit israelischer Staatsangehörigkeit und Doktorand an der Universität von Beer Sheva/Israel), die Autorin (Professorin einer deutschen Universität) und der uns begleitende Taxifahrer Latif (muslimischer Palästinenser aus einem nahe Bethlehem gelegenen Dorf) gehen durch die Straßen von Aida. Latif hat dort einige Freunde in seinem Alter (zwischen 20 und 30 Jahre alt). Vor einem Haus auf der Treppe sitzt ein älterer Mann – Abu Kayed. Wir beginnen ein Gespräch mit ihm und er ist sofort bereit Anan und mir ein Interview zu geben. Wir präsentieren uns (wie in allen Gesprächen) als Angehörige einer deutschen und israelischen Universität, die in Kooperation mit Prof. Mohammed Dajani eine Forschung zu Lebensgeschichten von Bewohnern in der Region Bethlehem und Ramallah durchführen. Anan konzentriert sich in dieser Situation auf die Übersetzung meiner auf Englisch formulierten Fragen ins Arabische und von Abu Kayeds Antworten ins Englische. Zunehmend setzen sich Jugendliche um uns herum und auch Abu Kayeds ältester Enkel Arif, der Englisch etwas versteht. Abu Kayed konzentriert sich auf seine Fluchtgeschichte (er sei damals 13 Jahre alt gewesen²¹) und auf politische Argumentationen über die Rolle der Briten 1948, über die Politik Jordaniens und den Einfluss der USA. Er spricht davon, dass *„die Juden sie rausgeworfen hätten“*. Der bei dieser Sequenz dabeistehende Gemüsehändler, der täglich aus seinem nahegelegenen Dorf mit seinem Gemüsegewagen nach Aida kommt, interveniert recht agitiert und stellt die von Abu Kayed dargestellte Version der Flucht in Frage. Er fordert Anan und mich auf: *„Fragt diesen alten Mann, weshalb sie ihr Haus und ihr Land verlassen haben.“* Abu Kayed insistiert darauf, dass es nicht ihre freie Wahl war zu fliehen; wer uns dies erzähle, lüge. Jüdische Banden seien ins Dorf gekommen und hätten die Menschen getötet. Der Gemüsehändler korrigiert und meint: *„Die haben nichts getan, es war die Propaganda und die Menschen fürchteten sich.“* Diese Meinungsverschiedenheit ist zwar nicht ungewöhnlich für die Haltung etlicher Menschen aus dem Westjordanland gegenüber den Flüchtlingen, doch es ist auffallend, dass der Gemüsehändler dies in meiner Anwesenheit äußert und uns direkt dazu auffordert, diese Frage zu stellen. Dabei gilt zu bedenken, dass wir uns in einer recht verschränkten und komplizierten Figuration zwischen einem

Angehörigen der Dorfbewohner, einem Bewohner des Flüchtlingslagers, einem Palästinenser mit israelischer Staatsbürgerschaft und einer Westeuropäerin befinden. Was geschieht nun? Ein dabei sitzender Junge, vielleicht zwölf Jahre alt, meint: *„was der Gemüseman hier erzählt ist töricht.“* Der Gemüseman widerspricht: *„Nein es ist nicht töricht, es gab damals kein Bewusstsein, keine Ausbildung und die Menschen fürchteten sich.“* Abu Kayed beginnt nun über die schwierige Lebenssituation als Flüchtling zu sprechen, deutet an, dass er in Jordanien war, und fragt nun Anan, aus welchem Ort er stamme. Diese Frage nach der geographischen Herkunft, die fast bei jeder Begegnung an Anan oder andere palästinensische MitarbeiterInnen gestellt wird, dient vermutlich nicht nur dazu zu prüfen, ob Anan ebenfalls aus einem Dorf oder aus einer Flüchtlingsfamilie stammt, sie bedeutet indirekt auch die Frage nach der Religionszugehörigkeit der InterviewerInnen, die sich in dieser Familie als besonders relevant erweist. Die Frage nach der geographischen Herkunft ermöglicht es jedoch auch, dieser impliziten Frage auszuweichen bzw. die Zuschreibung der Religionszugehörigkeit weiterhin offen zu halten.²² Die Differenz zwischen dem Flüchtling im Lager im Westjordanland und dem in der Figuration „Israel und Palästinenser“ relativ privilegierten israelischen Palästinenser steht nun im Raum. Anan gibt den Namen seines Dorfes im Norden Israels an. Ob Abu Kayed von der christlichen Mehrheit dieses Dorfes weiß, ist fraglich. Wir können eher vermuten, dass für ihn weiterhin Anans Religionszugehörigkeit unklar ist. Wie geht der Dialog weiter? Anan stellt daraufhin eine Frage, die – so können wir annehmen – die Ungleichheit zwischen israelischen Palästinensern und Flüchtlingen wieder etwas reduziert. Er fragt: *„Haben Sie in Israel gearbeitet?“* Abu Kayed bejaht und auf Nachfragen erklärt er, dass er bis zu seinem 64. Lebensjahr in Israel arbeitete, dies aber wegen seiner Erkrankung beenden musste.

Über all die anderen wichtigen und schwierigen Stationen seines Lebens spricht Abu Kayed kaum. Er erwähnt nur, dass er viele Jahre in Jordanien war, doch er erwähnt nicht die Ermordung seines Vaters, nicht den Mord, den er im Gegenzug zu begehen hatte, und auch nicht seine Verurteilung und Haftstrafe. Dies gehört nicht zu den Themen, über die er mit uns sprechen will. Nicht dass diese Familienrache kein Thema in der Familie wäre, alle anderen Familienangehörigen erzählen mit Anerkennung für Abu Kayed davon, doch dies hat nichts Erkennbares mit der israelischen Besatzungspolitik zu tun. Im Gespräch mit mir als deutscher Forscherin sind stattdessen die Themen al-Nakba, israelische Besatzung sowie die Forderung nach dem Recht auf Rückkehr wichtiger.

Deutlich zeigt sich dies auch an der Struktur des Interviews mit Abu Kayeds Bruder Ubaida (Jahrgang 1941). Ubaida wurde uns durch seinen Enkel Arif und seine Tochter Baliya für ein Interview vermittelt. Der jüngere Bruder von Arif fährt mit Anan Srour und mir zu Ubaidas Haus in Bethlehem. Wir werden ins Wohnzimmer des geräumigen Hauses gebeten, die Ehefrau serviert uns Tee, Obst und später Kaffee. Sie setzt sich immer wieder zu uns, teilweise auch ein Sohn und eine Tochter von Ubaida, und zum Ende des Gesprächs wird auch ein Enkel zu uns gerufen. Zunächst zeigt uns Ubaida – wie zum Beleg seiner Herkunft und des israelischen Angriffs auf sein Dorf im Jahr 1948 – eine gerahmte Photographie seines Heimatdorfes, darauf sieht man Rauch aufsteigen, vermutlich von brennenden Häusern. Auf die Bitte, seine Familien- und Lebensgeschichte zu erzählen, lässt Ubaida sich auf eine längere biographische Selbstdarstellung ein.²³ Er beginnt mit einer sehr ausführlichen Geschichte über seine

Flucht aus dem Heimatdorf und erwähnt dabei am Rande: *„Mein Vater starb 1945, aber nicht wegen den Juden.“* Seine Haupterzählung konzentriert sich auf all jene Themen, die etwas mit „den Juden“ zu tun haben, und auf seinen Bildungsaufstieg. So ergibt sich das thematische Feld: *„Trotz der al-Nakba und trotz der israelischen Besatzung gelang mir und meiner Familie der Bildungsaufstieg.“* Die Ausführungen zu seiner Bildungskarriere sind bis auf eine sehr ausführliche Erzählung im Stil eines Berichtes gehalten. Diese Erzählung handelt davon, wie er nach dem ersten Schuljahr von einer christlichen Schule zur Schule der UNRWA in Aida gewechselt ist. Zunächst berichtet Ubaida, dass sie in der christlichen Schule jeden Tag Kuchen und jede Woche nach einem Bad frische Kleidung bekommen hätten. Dann erzählt er jedoch, dass er nicht weiter auf diese Schule habe gehen wollen. Eines Tages sei er von einem Lehrer geschlagen worden und außerdem sagt er: *„ich hatte nicht das Gefühl etwas zu lernen und die Leute dort respektierten mich nicht“*. Seine Tochter Baliya hingegen erklärt uns (nachdem sie sich über mich bei Anan abzusichern versuchte: *„Sie ist Christin, richtig? Sie wird sich doch nicht über mich ärgern?“*), dass ihre Großmutter ihren Sohn nicht in einer christlichen Schule haben wollen, weil *„sie ((die Christen)) gaben den Kindern Dinge, die nicht zu unserer Religion passten, Ausdrücke wie Jesus.“* Deshalb habe ihre Großmutter ihren Vater aus der Schule genommen, *„obwohl sie sich so um ihn kümmerten“*.

Bemerkenswert an dem Gespräch mit Ubaida ist, dass es in einer ausgesprochen aggressiven Stimmung gegen mich – vermutlich auch gegen Anan – geführt wurde. Anan und ich hatten bereits während des Gesprächs übereinstimmend den Eindruck, dass Ubaida mich für eine Jüdin hielt. Das Gespräch beginnt damit, dass wir ihm erklären, Interviews im Westjordanland und auch in Israel zu führen. Ubaida erwidert wütend, es sei unfair das Leiden von Palästinensern mit dem Leiden von Juden zu vergleichen: *„die Palästinenser verlieren immer und die Juden nehmen und gewinnen immer.“* Anan beteuert gegenüber ihm, dass wir diesen Vergleich nicht vornehmen würden, doch die so sichtbar gewordene oder erzeugte Anspannung bestimmt das gesamte Gespräch. Auch gegen Ende des Interviews spricht Ubaida sehr erregt darüber, dass die Briten und überhaupt die Europäer für das Elend der Palästinenser verantwortlich seien. Er spricht darüber, dass *„die Juden Europa beeinflussen“*, nicht nur wirtschaftlich, sondern auch die Parteien. An Anan gerichtet meint er dann: *„natürlich gehört diese Dame auch zu einer Partei, sicherlich.“* Ich verneine dies und Ubaida meint: *„ich glaube ihr dies nicht“*. Anan Srour, der sich selbst angegriffen fühlt, weist dies bestimmt zurück: *„Sie sagt Ihnen doch, sie ist in keiner Partei.“* Ubaida bekräftigt nun seine Kritik und erklärt, es gäbe keine Partei, die die Wahrheit kenne. Nun mischt sich auch die Ehefrau ein und sagt zu ihrem Mann: *„Erzähl ihr, wie wir gelitten haben, als wir alles verloren.“* Die Dynamik zwischen uns vier spitzt sich nun zu, Anan verliert die Geduld und erklärt: *„Wir sind keine Politiker, wir sind hier um eine Forschung durchzuführen.“* Darauf spricht die Ehefrau über das Leiden der Kinder, Ubaida argumentiert über die Rolle der Briten, die israelische Besatzung, die ihnen das Wasser nehme. Unterstützt durch eingestreute Details der Ehefrau, beschreibt er die schwierigen Zustände im Flüchtlingslager, den Mangel an Kleidung, an Wasser und die vielen Kakerlaken im Lager.

Mit dieser für mich durchgehend im Gespräch vor allem auch nonverbal zu spürenden aggressiven Stimmung geht einher, dass ich in meiner Gesprächsführung sehr kontrolliert bin, meine Fragen sich in erster Linie auf das durch

die israelische Politik Erlittene beziehen und ich nach der zuletzt beschriebenen Sequenz zunehmend das Bedürfnis verspüre, das Gespräch zu beenden. So beginne ich mit meinen Abschlussfragen und frage zunächst nach dem schwierigsten Erlebnis in Ubaidas Leben. Dies führt zu einer sehr ausführlichen Erzählung über den Tod des Bruders, der ebenso wie sein Onkel Ende 1948 starb. Ubaidas Mutter litt so sehr am Verlust ihres Sohnes und ihres Bruders, dass sie – so Ubaida – sich monatelang nicht um ihre beiden anderen Söhne kümmern konnte. Diese Erzählung löst die Spannung zwischen uns auf; es gelingt mir empathisch auf Ubaida einzugehen. Daraufhin erzählt Ubaida über den Tod des Vaters und beginnt wieder einiges in Englisch einzuwerfen. Meine Abschlussfrage zum schönsten Erlebnis seines Lebens wird mit einer detaillierten Erzählung über die Geburt seines ersten Sohnes beantwortet, den er nach vier Töchtern sehr ersehnt hatte.

Gegen Ende des Interviews gesellen sich Ubaidas Sohn und seine jüngste Tochter zu uns und Ubaida ruft seinen fünfjährigen Enkel ins Zimmer. Nun wird deutlich, welche erhebliche Relevanz die Herkunft aus dem Heimatdorf für das Familiengedächtnis hat. Das Einüben des Enkels in diesen Bestandteil des Familiengedächtnisses wird uns nun vorgeführt:

Ubaida: Von woher stammst du mein Enkel, von welchem Dorf?

Enkel: Von A-Stadtteil (er nennt den Stadtteil Bethlehems, in dem er jetzt lebt)

Ubaida: Und woher kommt dein Vater?

Enkel: Aus? Von Bethlehem

Ubaida: Und wo komm ich her?

Enkel: Aus dem Westjordanland

Großmutter: Beit –

Enkel: Bethlehem

Großvater: Dieses Dorf (er zeigt auf die gerahmte Photographie)

Großmutter: Dies ist?

Ubaida: Was ist dies?

Enkel: Das Bild von Beit-A

Ubaida: Und wo bin ich geboren?

Großmutter: Dort

Enkel: In Beit-A.?

Diese Vorführung kommt nach etlichen Schwierigkeiten zu einem erfolgreichen Ende und der Großvater lacht.

Welche Wirkung hatte der hier eingeforderte Bestandteil des Familiengedächtnisses auf seine Tochter Baliya und seinen Enkel Arif? Baliya ist 1972 im Flüchtlingslager Aida geboren, zog mit ihren Eltern in den 1980er Jahren ins neugebaute Haus am Stadtrand von Bethlehem und lebt seit ihrer Heirat 1990 wieder in Aida. Sie beginnt ihre biographische Erzählung wie folgt: „*Zunächst, ich bin von Beit-A, ein Flüchtling, wir wurden von dort 1967 vertrieben.*“ Baliya verortet sich damit selbst in dem Herkunftsort und in dem Kontext der „Vertreibungsgeschichte“ ihrer Eltern und bedient damit den unter den Palästinensern dominanten Diskurs zum „Recht auf Rückkehr“ der Flüchtlinge. Außerdem fällt auf, dass sie statt von „1948“ von „1967“ spricht. 1967 war ebenfalls ein Jahr des Krieges und das Westjordanland wurde in nur wenigen Tagen von der

israelischen Armee besetzt. Damals kamen nur vereinzelt Flüchtlinge ins Lager Aida. Für Baliya ist nicht so wichtig, *wann* ihre Eltern aus dem Gebiet des heutigen Israels geflohen sind, sondern wichtiger, *von wo* sie vertrieben worden sind. Nach dieser Einführung benennt Baliya kurz die für sie biographisch relevanten Stationen ihres Lebens, zu denen vor allem die für sie – wie im Gespräch mit ihr sehr deutlich wird – nicht erfreuliche Rückkehr ins Flüchtlingslager gehört:

„Mein Vater und meine Großmutter lebten im Lager Aida, mein Vater heiratete meine Mutter, die auch aus Beit-A ist, sie gebar sechs Mädchen und drei Jungen dank Allah, wir alle haben eine Ausbildung ... (2) ich heiratete 1990, ich hatte mein Diplom in Design gerade abgelegt, ich heiratete meinen Cousin aus Aida, als ich heiratete, lebte ich in Bethlehem, ich gebar Arif 1991.“

Neben dem Thema „Leben als Flüchtling unter israelischer Besatzung“ sind bei Baliya – wie bei ihrem Vater – ihre Bildungskarriere, die mit der Heirat beendet war, und das abgebrochene Studium ihres Sohnes Arif die das Interview bestimmenden Themen. Immer wieder deutet sie ihre Probleme mit ihrer Position in der Gründungsfamilie an, das enge Zusammenleben mit den Schwiegereltern, die Probleme mit dem Ehemann, dessen Rückzugstendenzen, die sie mit Haft und Folter erklärt. Sie hatte ihn auch während der ersten Schwangerschaft für einige Monate verlassen und bis nach der Geburt von Arif wieder bei ihren Eltern gelebt.

Es waren Anan Srour und ich, die dieses Gespräch mit Baliya noch vor dem Interview mit ihrem Vater führten. Die Atmosphäre war sehr freundlich und es wurde deutlich, dass Baliya mit uns gleichsam als VertreterInnen der Universität sprach und daher auch ihre Sorgen um Arifs Ausbildung immer wieder betonte. Baliya nahm in erster Linie Augenkontakt mit mir auf und wartete nach ihren Wortbeiträgen geduldig, so dass Anan mir alles übersetzen konnte. Baliyas Erzählungen über die traumatische Zeit der israelischen Invasion im Zusammenhang der Zweiten Intifada, auf die ich mit etlichen Vertiefungsfragen einging, berührten mich ebenso wie ihre spürbare Verzweiflung über ihr Leben mit der Familie ihres Mannes.

Bevor ich die etwas andere, leicht aggressive Stimmung in einem weiteren Interview mit Baliya beschreibe, sei zunächst Arif vorgestellt. Er ist auch derjenige, der besonders klar Einfluss darauf hat, wer mit uns spricht und wer nicht. Arif, der beim Gespräch mit dem väterlichen Großvater dabei war, willigte in diesem Zusammenhang ein, mit meiner deutschen Kollegin Nicole Witte (promovierte Universitätsangehörige, Christin) und Anan Srour ein Interview zu führen. Dieses Interview zeichnete sich dadurch aus, dass Arif auf der einen Seite sehr deutlich das schwierige Leben als Flüchtling im Lager Aida und auf der anderen Seite seine Bildungskarriere darstellt. Ganz ähnlich wie sein Großvater mütterlicherseits und seine Mutter präsentiert er sich als Flüchtling mit einer erfolgreichen Bildungskarriere. Er beginnt seine Lebenserzählung wie folgt: *„Ich bin im Lager geboren, im Lager Aida und ich wuchs in diesem Lager auf, ich lebte wie jedes Kind, eh, in Palästina und speziell in den Lagern.“* Vorsichtig wird hier die Differenz zwischen einer Kindheit im Lager und einer außerhalb angesprochen. Die schwierige Situation im Lager, vor allem während der Intifada, der Beschuss durch die israelische Armee, die Zerstörung von Häusern, die Ausgangssperren, die Zeugenschaft davon, wie Menschen erschossen oder verletzt wurden,²⁴ und die vom Vater erlebte Folter während seiner

mehrmaligen Haft in israelischen Gefängnissen sind auch die Themen, die von der deutschen Interviewerin mit Nachfragen aufgegriffen werden. Ähnlich wie meine Fragen an Baliya konzentrieren sich die Fragen Nicole Wittes auf die Situation im Lager und weniger auf die angesprochene Bildungskarriere. Damit bedienen wir den Darstellungswunsch von Arif gegenüber der „äußeren Welt“, wie er es nennt. Erst bei der Auswertung der transkribierten Interviews und in der analytischen Distanz wird deutlich, dass wir deutsche Interviewerinnen das thematische Feld „Leiden unter israelischer Besatzung“ bekräftigen und ausbauen helfen, zum Teil (wie es im Interview mit Ubaiba deutlich wurde), weil wir damit einer vermuteten Erwartung der Befragten zu entsprechen meinen. Dabei übersehen wir bisweilen das Angebot von anderen Themen, das jedoch von unserem palästinensischen Kollegen Anan Srouer angenommen wird. So ist es auch Anan, der im Interview mit Arif z.B. Vertiefungsfragen zum Rachemord des Großvaters stellt.

Das im Lager Erlittene bestimmt auch deutlich Arifs Selbstpräsentation. Doch interessanterweise ist sein Identitätsaufhänger, mit dem er sich präsentiert, nicht die Familienherkunft aus Beit-A., sondern sein Leben in Aida. Er spricht zwar davon, dass seine Großeltern geflohen sind, nennt jedoch im gesamten Gespräch nicht den Namen ihres Herkunftsdorfes. Für ihn steht auch nicht die Forderung nach dem „Recht auf Rückkehr“ im Vordergrund, sondern die Forderung nach *einem* Staat und nach dem gesamten Land für die Palästinenser.

Einige Wochen nach den bisher beschriebenen Gesprächen vom Oktober und November 2011 wollen Amina Rayan und Amany Bawardy (christliche Palästinenserin aus Israel und Studentin an der Tel Aviver Universität) mit Baliyas Mutter oder auch mit ihrer Schwester Khanssah ein Interview führen. Die beiden Forscherinnen nehmen mit Arif Kontakt auf, da er telefonisch erreichbar ist und auch bisher hauptsächlich die Kontakte vermittelt. Arif führt Amina und Amany jedoch nicht zu seiner Tante Khanssah oder seiner Großmutter in Bethlehem, sondern macht mit ihnen einen Rundgang durch Aida. Dies hatte er bereits mit Nicole Witte und der Autorin getan. Es gehört mehr oder weniger zum Alltag in Aida, „Touristen“ oder Journalisten durch das Flüchtlingslager zu führen. Wir nehmen an, dass uns gegenüber die Präsentation des leidvollen Lebens in einem Lager für ihn wichtiger ist, als uns ins Haus seiner Großeltern mütterlicherseits in Bethlehem zu führen. Dieser Annahme entspricht ebenfalls, dass Arif die beiden Kolleginnen zu seiner Mutter Baliya in die beengte Wohnung im Lager führt.

Amina begrüßt Baliya auf Arabisch und nennt ihren Vornamen, der als muslimischer Name erkennbar ist. Baliya fragt Amina direkt, ob sie Muslima sei. Amina erzählt von ihrem ägyptischen Vater und beantwortet weitere Fragen über ihr Studium. Sie erwähnt, dass sie gegenwärtig mit einem Stipendium an der Ben-Gurion Universität in Beer Sheva studiert. Baliya spricht so schnell, dass Amina trotz ihrer Arabischkenntnisse (Hocharabisch) kaum etwas versteht und auf die Übersetzung durch Amany angewiesen ist. Baliya rechtfertigt sich für die beengten Verhältnisse in ihrer Wohnung. Sie beginnt dann ihre Lebensgeschichte zu erzählen, spricht ohne Unterbrechung, gibt Amany kaum Gelegenheit, Amina etwas davon zu übersetzen oder Fragen zu stellen. Die beiden Forscherinnen fühlen sich sehr unbehaglich, haben auch Schwierigkeiten das Gespräch zu beenden und vor allem sind sie unangenehm berührt durch die Fragen, die Baliya ihnen gegen Ende der Begegnung stellt. Auch Amany wird gefragt, ob sie Christin oder Muslima sei und ob Anan Srouer Christ sei. Amany

gibt die entsprechenden Auskünfte und wundert sich über diese für sie ungewohnten oder ungewohnt direkten Fragen. Die beiden ForscherInnen werden auch gefragt, ob ihnen die Reise bezahlt werde und wie alt sie seien.

Wie lässt sich dieses Verhalten von Baliya erklären? Zunächst können wir davon ausgehen, dass in der Familie nach der ersten Phase der Interviews über uns gesprochen und auch die Position von Anan Srouer hinterfragt wurde. Es darf auch nicht übersehen werden, dass wir in dieser Familie – zunächst kaum reflektiert – mehrheitlich als Christen aufgetreten sind. Nur für Amina Rayan, die zum Teil einen muslimischen Hintergrund hat, und unseren Taxifahrer, der diesen Kontakt vermittelt hatte und vermutlich als Muslim in der Familie bekannt ist, gilt das nicht. Man kann sich auch fragen, ob zumindest für Ubaida der Gedanke im Raum stand, dass es eher die christlichen Palästinenser sind, die mit den Juden – zu denen er vielleicht auch die Autorin zählte – zusammenarbeiten. Doch auch andere Ungleichheiten spielen in diesem Gespräch mit Baliya eine wichtige Rolle. Baliya war von den beiden Forscherinnen irritiert und nahm sie als etablierte Frauen wahr, die studieren und reisen können und dafür auch noch bezahlt werden. Wie sehr das Thema der Ungleichheit zwischen Palästinensern in Israel und Palästinensern im Flüchtlingslager im Raum steht und auch die angespannte Stimmung bedingt, wird zu Ende des Gesprächs besonders deutlich. Baliya spricht über die Bildungsmöglichkeiten im Lager. Sie meint, manche Bewohner würden durch ihre Verbindungen zu UN-Organisationen profitieren und verwickelt sich dann in sich widersprechende Aussagen über Bildung, die die Israelis bringen würden. Diese Aussagen wie auch die Interaktion zwischen Baliya und den beiden Forscherinnen – die vom israelischen Bildungssystem profitieren – bringen die Schwierigkeit der Situation und die Ambivalenz zwischen Bewunderung und Neid zum Ausdruck.

Die schwierige Dynamik aufgrund der enormen sozialen Ungleichheit zwischen den Befragten und uns ForscherInnen, die in der Familie Kayed deutlich sichtbar wurde, zeigt sich insbesondere in den Interviews mit Menschen in den Flüchtlingslagern. Die (oft extreme) Ungleichheit, die es bei einer Forschung in Krisengebieten oder ärmeren Ländern bzw. Milieus immer zu reflektieren gilt, wird im Westjordanland aufgrund der Mitarbeit von palästinensischen MitarbeiterInnen mit israelischem Pass m.E. noch virulenter. Diese werden auf der einen Seite als Angehörige der Wir-Gruppe „Palästinenser“ gesehen – und der dominante Diskurs in Palästina fordert gegenüber uns Europäern diese Sicht auch ein. Auf der anderen Seite werden sie als Angehörige einer Gruppierung gesehen, die in Gefahr ist, ihre nationale Zugehörigkeit zu vergessen, sich zu wenig politisch gegen die jüdischen Israelis zur Wehr setzen und sie werden aufgrund der Bildungs- und Berufschancen, der Vorteile des Gesundheitssystems in Israel sowie ihrer Reisemöglichkeiten als privilegiert angesehen. Wir können gerade auch im Vergleich mit anderen Interviewkonstellationen – wie z.B. bei der Zusammenarbeit mit unserem muslimischen Mitarbeiter Ahmed Albaba aus Ramallah – davon ausgehen, dass sich die Interaktionsdynamiken zwischen uns deutschen ForscherInnen und den Befragten unterscheiden, je nachdem, mit welchem palästinensischen Kollegen oder welcher Kollegin gemeinsam wir das Interview führen. Die *auffällige* Bedeutsamkeit der jeweiligen kollektiven Zugehörigkeiten in dieser Forschung sollte nicht als Nachteil gesehen werden, vielmehr ist sie ein Vorteil, da sie uns sowohl bei der Planung als auch der Auswertung der Gespräche dazu zwingt, die Interaktionsdynamiken bzw. die unterschiedlichen Positionen aller Beteiligten in mehreren unterschiedlichen sozialen Figurationen zu reflektieren

bzw. zu analysieren. Vor allem wird deutlich, dass einfache Rezepte, in welcher Konstellation und mit welcher Offenheit über unsere eigenen Zugehörigkeiten wir die Interviews zu führen haben, keineswegs möglich sind. Das beginnt schon mit der Frage „Wie deutlich nenne ich meinen jüdisch klingenden Nachnamen?“²⁵ bzw. „Bei wem löst das Überreichen meiner Visitenkarte die Annahme aus, ich sei Jüdin, und bei wem nicht?“ Die Frage „Was nehmen die Befragten von uns wahr und was nicht?“ lässt sich vorab überhaupt nicht beantworten bzw. die Antworten darauf sind recht unterschiedlich. So werden selbst explizite Hinweise auf meine protestantische Herkunft von manchen Befragten nicht wahrgenommen und sind für die Zuschreibung einer jüdischen Herkunft nicht hinderlich. Auch wenn sich unser Kollege Ahmed Albaba mit seinem muslimischen Vornamen vorstellt, überhören manche Befragten diesen Vornamen oder vergessen ihn im Laufe des Gesprächs und beginnen irgendwann, ihn nach seiner Herkunft und implizit nach seiner Religionszugehörigkeit zu fragen.

Mit dem Offenlegen oder Nichtoffenlegen unserer Religionszugehörigkeit ist ein Dilemma dieser Forschung verbunden. Einerseits wird uns im Westjordanland durchgängig und wiederholt versichert, es spiele keine Rolle, ob man Christ oder Muslim sei, und meine Fragen danach werden gerade noch mir als Europäerin zugestanden, aber als politisch nicht korrekt zurückgemeldet. Andererseits spielt sowohl die religiöse als auch die nationale Zugehörigkeit in den Interviews – wie ich an der Familie Kayed zu zeigen versuchte – eine erhebliche Rolle. Und so stellt sich die Frage, ob die Religionszugehörigkeit der Interviewer gleich zu Beginn eines Gesprächs offengelegt werden sollte, damit die Befragten nicht versuchen müssen, dies indirekt zu ergründen bzw. damit wir die Befragten nicht im Unklaren über uns belassen. Doch eine Vorstellung von uns mit unserer Religionszugehörigkeit wäre in diesem kulturellen Kontext mehr als merkwürdig und würde eine Differenz betonen, die geradezu Widerspruch und Argumentationen hervorrufen würde. Des Weiteren gilt zu berücksichtigen, dass es im Westjordanland ebenso wie in Israel nicht einfach nur darum geht, ob man Christ oder Muslim ist (also nicht nur um den Unterschied der Religionszugehörigkeit), sondern mit dem Hervorheben oder Nichtthematisieren der Religionszugehörigkeit werden ebenfalls Unterschiede der politischen Haltung assoziiert. Was nun genau, von wem und in welcher Situation mit Christsein oder Muslimsein verbunden wird, dazu bedarf es in unserem Projektkontext noch weiterer Analysen. Jedenfalls ist in unseren Gesprächen bisher deutlich geworden, wie brüchig die zum vorherrschenden Wir-Bild der Palästinenser gehörige Vorstellung ist, es gebe keine „Differenzen“ zwischen Christen und Muslimen oder zwischen Palästinensern mit und ohne israelischen Pass oder zwischen Flüchtlingen und Alteingesessenen.

4. Resümee

Zusammenfassend sei nochmals betont, wie gewinnbringend der an den Besonderheiten des empirischen Feldes und an den während der Feldarbeit gewonnenen Annahmen orientierte Einsatz von unterschiedlichen Methoden, die Auswertung des erhobenen Materials in einem multinationalen, multireligiösen und multiethnischen Team sowie die variierenden Konstellationen von Interviewern und Beobachtern für interkulturelle Studien sind. So greifen wir in unserer Un-

tersuchung bestimmte empirische Beobachtungen und erste Annahmen auf und versuchen diese in der weiteren Erhebung – wie z.B. durch ethnographische Interviews zum al Manara-Platz – zu überprüfen. Bei Interpretationsunsicherheiten im Team lösen wir die Widersprüche nicht vorschnell auf, sondern gehen vielmehr gezielter den Fragen nach, wer mit welcher biographischen Erfahrung und mit welchen Definitionen von kollektiven Zugehörigkeiten zu welchen Interpretationen kommt und ob sich in der empirischen Arbeit Regeln für die unterschiedlichen Wahrnehmungen und Interpretationen finden lassen. So zeigen zum Beispiel die mittlerweile ca. 20 geführten Kurzinterviews zum al Manara-Platz, dass die Befragten, die nichts über die historische Bedeutung des Platzes wissen, vier große Löwen in Erinnerung haben, also jene Anzahl, die heute auf dem Platz steht. Die christlichen Interviewten gehen dagegen eher von fünf als vier Löwen aus und haben damit die alte Platzgestaltung in Erinnerung, die die fünf christlichen Gründungsfamilien repräsentieren sollte. Die muslimischen Interviewten geben dagegen bis zu sieben Löwen an (die sowohl christliche als auch muslimische Gründungsfamilien repräsentieren sollen).

Weiterhin ist zu berücksichtigen, dass die Interviews (ob nun als informelles Gespräch, als ethnographisches Kurzinterview im Zusammenhang von teilnehmenden Beobachtungen oder als biographisches Interview gerahmt) deutlich bedingt sind durch a) die jeweiligen Definitionen der kollektiven Zugehörigkeiten der Interviewer, b) die bisherige Dauer oder Häufigkeit der Kontakte zwischen den Interviewern und der befragten Person, also die Dauer oder Intensität ihre Kontaktbeziehung, c) anwesende weitere Zuhörer und d) die dadurch und durch den inhaltlichen Verlauf der Gespräche für die Kommunikation wichtiger oder unwichtiger werdenden Figurationen. In einem Kontext, in dem der Diskurs einer extremen sozialen Kontrolle unterliegt, ermöglichen – so jedenfalls meine Erfahrungen – zufällige bzw. sich durch das Feld ergebende Konstellationen von Anwesenden eher dem dominanten Diskurs widersprechende Aussagen als gezielt einberufene Gruppendiskussionen, die stärker Einblick in die Regeln der herrschenden Diskurse geben. In den Alltagssituationen – zu denken sei an das Interview mit Abu Kayed auf der Treppe seines Hauses – ergeben sich Einmischungen von Zuhörern, die sich vielleicht nicht zu einem Gruppeninterview bereit gefunden hätten und die aufgrund eines eher informellen Settings mehr bereit zu sagen sind als in einer anders gerahmten Situation. Die Fragen, wer kommt zum Gespräch dazu, wer bleibt dabei, wer mischt sich wann in das Gespräch ein oder wer fordert wen zum Mitsprechen auf, und wer richtet sich bei welchen Äußerungen an wen, geben uns bereits interessante Hinweise auf die Figurationen sowohl in den Familien als auch außerhalb ihrer. Auch an welcher Stelle in einem Gespräch in welcher Sprache gesprochen wird und inwiefern die Wahl der Sprache die Rahmung des Gespräches und die Wirksamkeit welcher jeweiligen sozialen Figuration bestimmt, bedarf bei der Analyse der Beachtung. So kann ein Interview, das in einer Sprache geführt wird, die einer der Interviewer nicht versteht, gegebenenfalls die Figuration mit jenem Interviewer, die Verflechtung mit ihm und der Gruppierung, die er für den Befragten repräsentiert, in den Hintergrund und die Figuration mit dem anderen Interviewer oder dem Übersetzer in den Vordergrund treten lassen. So gehe ich zum Beispiel davon aus, dass die auf Arabisch getätigten Aussagen des Gemüsehändlers in Aida stärker durch den israelisch-palästinensischen Interviewer und Übersetzer motiviert waren als durch die deutsche Interviewerin, die kein Arabisch versteht und spricht. Ge-

nerell hat die Arbeit mit einem Übersetzer oder einer Übersetzerin auch ihre Vorteile, da damit die Orientierung am fremdsprachigen Interviewer mit einer Orientierung am Übersetzer alternieren und gegebenenfalls zu unterschiedlichen Selbstdarstellungen führen kann.

Anmerkungen

- 1 ProjektleiterInnen des ab Februar 2010 von der DFG geförderten Forschungsprojekts *Außenseiter und Etablierte zugleich: Palästinenser und Israelis in unterschiedlichen Figurationen* sind neben der Autorin Prof. Shifra Sagy (Ben-Gurion-University of the Negev, Beer Sheva, Israel) und Prof. Mohammed S. Dajani Daoudi (Palästinensische Autonomiegebiete). An der diesem Beitrag zugrunde liegenden qualitativen Studie waren des Weiteren Ahmed Albaba, Johannes Becker, Anan Srouf, Nicole Witte und Rixta Wundrak als wissenschaftliche MitarbeiterInnen beteiligt. Ihnen – wie auch Hendrik Hinrichsen und Arne Worm – gilt mein besonderer Dank für die vielen Anregungen zu diesem Artikel.
- 2 Ca. 29,7 Prozent der Bevölkerung im Westjordanland sind Flüchtlinge sowie deren Nachkommen aus dem heutigen Staatsgebiet Israels (vgl. Palestinian Central Bureau of Statistics (PCBS) 2010. http://www.pcbs.gov.ps/Portals/_pcbs/PressRelease/Refugee2011E.pdf [21.03. 2012]).
- 3 Ca. 40 Prozent der Bevölkerung im Westjordanland leben in Städten (PCBS 2010).
- 4 Rixta Wundrak geht in ihrem Beitrag in diesem Heft auf die empirischen Befunde zu Jaffa ein.
- 5 Zu den methodologischen Implikationen der Figurationssoziologie vgl. Radenbach/Rosenthal 2012.
- 6 Die jeweiligen Angaben aus dem Zensus von 1997 und 2007 sollen einer Orientierung dienen; sie sind auch nach Aussagen der Mitarbeiter des Büros für Statistik in Ramallah nicht ganz zuverlässig. In den mehrheitlich christlichen Gemeinden Beit Jala waren es laut Zensus 2007 noch ca. 55 Prozent Christen und in Beit Sahur ca. 67 Prozent.
- 7 Die Einwohnerzahlen orientieren sich sowohl an den Angaben des PCBS von 2007 als auch an den im März 2012 erfolgten Einschätzungen der Mitarbeiter des Büros in Ramallah, denen wir für die bereitwilligen Auskünfte zu vielfältigen Anfragen herzlich zu danken haben.
- 8 <http://www.ramallah.ps/etemplate.aspx?id=15> [06.02.2012].
- 9 <http://www.ramallah.ps/etemplate.aspx?id=3m> [10.02.2012].
- 10 Alle Namen von Interviewpartnern sind verändert und andere nähere Angaben zur Person maskiert.
- 11 Es sei an dieser Stelle vermerkt, dass wir keine Trennung zwischen Beobachtungsprotokollen (so genannten Memos) und Feldtagebüchern vornehmen, sondern unsere Eindrücke und Reflexionen in den Memos vermerken (vgl. Rosenthal 2011, S. 110).
- 12 Qurban ist ein Begriff aus dem Alten Testament; er bezieht sich sowohl im Christentum als auch im Islam auf eine symbolische Opferung in Erinnerung an die erfolgreich bestandene Prüfung der Gottestreue Abrahams.
- 13 Zur thematischen Feldanalyse von biographischen Interviews vgl. Rosenthal 2011, S. 196ff.
- 14 Dabei definieren wir nicht vorab, welche Merkmale soziale Ungleichheit bedingen, sondern gehen dieser Frage in der empirischen Analyse nach und verfolgen die Prozesse des "doing difference" (West/Fenstermaker 1995) im Sinne sozialer Ungleichheit als eines andauernden interaktiven Vollzugs.
- 15 Eine Vertrauensbeziehung aufzubauen gilt selbstverständlich generell für Interviews bzw. für die während einer ethnographischen Forschung entstehenden Beziehungen (vgl. Spradley 1979, S. 78ff.). Im Kontext von politischen Konflikten, in denen wir ForscherInnen mit an diesen Konflikten beteiligten Großgruppen assoziiert werden, ist dies aber um so mehr erschwert.
- 16 Aus Gründen des Datenschutzes bleibe ich mit manchen Angaben etwas vage.

- 17 Die Darstellung der Familiengeschichte beruht auf den biographischen Fallrekonstruktionen der in dieser Familie geführten Interviews und der darauf beruhenden Rekonstruktion der Familiengeschichte (vgl. Rosenthal 2011, S. 2008ff.).
- 18 Für weitere Informationen vgl. <http://www.unrwa.org/etemplate.php?id=104> [30.03.2012].
- 19 Zu den Auswirkungen der Traumatisierung von Familienmitgliedern in Palästina auf deren Familien vgl. Punamäki u.a. 2006.
- 20 Wir fordern zur Erzählung der Familien- und Lebensgeschichte auf, unterbrechen die darauf folgende Präsentation (Haupterzählung) meist nicht und stellen erst im zweiten Teil des Gesprächs narrative Nachfragen (vgl. Rosenthal 2011, S. 151–173; Schütze 1983). Alle Interviews in dieser Familie wurden in erster Linie in Arabisch geführt und liegen sowohl transkribiert als auch übersetzt vor.
- 21 Aus anderen Angaben lässt sich eher annehmen, dass er zu diesem Zeitpunkt bereits 15 oder 16 Jahre alt war. 13 Jahre alt war er vermutlich 1945, als er den Vater rächen musste.
- 22 Es sei an dieser Stelle betont, dass auch in den Interviews mit christlichen Palästinensern von ihnen indirekte Fragen nach der Religionszugehörigkeit (betreffend Herkunftsort oder Familiennamen) gestellt werden. Besonders auffallend sind die mehrfachen Nachfragen bei unserem Mitarbeiter Ahmed Albaba. Der Grund hierfür ist vermutlich der Umstand, dass es sowohl eine christliche als auch eine muslimische Familie Albaba gibt, die beide aus Lod stammen.
- 23 Ubaida versteht Englisch und damit auch meine Fragen; doch er selbst sprach in erster Linie Arabisch und überließ Anan Srouer die Übersetzung.
- 24 Zwischen August 2001 und Mai 2002 wurden in Aida nach verschiedenen Zeugenaussagen ungefähr zwölf Menschen getötet, über 150 (darunter hauptsächlich Kinder) verletzt und ca. 150 der etwa 400 Häuser zerstört (vgl. <http://alrowwad.virtualactivism.net/about.htm> [20.02.2012]).
- 25 Der Name Rosenthal wird zwar weit mehr bei deutschen oder jüdischen Gesprächspartnern als jüdisch klingend wahrgenommen als bei palästinensischen, dennoch erlebe ich auch bei einigen Menschen im Westjordanland nonverbale Reaktionen auf meinen Namen, die eine ähnliche Wahrnehmung vermuten lassen.

Literatur

- Elias, Norbert (1970): Was ist Soziologie? München.
- Elias, N./Scotson, J. L. (1990): Etablierte und Außenseiter. Frankfurt a.M.
- Hirschauer, S./Amann, K. (1997): Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. In: Hirschauer, S./Amann, K. (Hrsg.): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt a.M., S. 7–52.
- Khalidi, R. (1997): Palestinian identity: the construction of modern national consciousness. New York.
- Kimmerling, B./Migdal, J. S. (2003): The Palestinian people: a history. Cambridge.
- Kook, R. (2002): The logic of democratic exclusion: African Americans in the United States and Palestinian citizens in Israel. Oxford.
- Krämer, G. (2002): Geschichte Palästinas. München.
- Lybarger, L. D. (2007): For church or nation? Islamism, secular-nationalism, and the transformation of Christian identities in Palestine. In: Journal of the American Academy of Religion 75(4), pp. 777–813.
- Mana, A./Sagy, S./Srouer, S./Mjally-Knani, S. (2012): Perceptions of collective narratives and identity strategies: The case of Palestinian Muslims and Christians in Israel. In: Mind and Society 11(1), pp. 1–8.
- Punamäki, R.-L./Quatoa, S./Sarraj, E./Montgomery, E. (2006): Psychological distress and resources among siblings and parents exposed to traumatic events. In: International Journal of Behavioral Development 30(5), pp. 1–13.

- Radenbach, N./Rosenthal, G. (2012): Das Vergangene ist auch Gegenwart, das Gesellschaftliche ist auch individuell. Zur Notwendigkeit der Analyse biographischer und historischer ‚Rahmendaten‘. In: *sozialersinn* 13(1), S. 3–37.
- Rosenthal, G. (2011): *Interpretative Sozialforschung*. Aktualisierte und ergänzte 3. Auflage. Weinheim/München.
- Rosenthal, G. (im Erscheinen): The social construction of individual and collective memory. In: Sebald, G./Wagle, J. (Eds.): *Theorizing Social Memories: Concepts, Temporality, Functions*. London.
- Sabella, B. (1994): Socio-economic characteristics and the challenges to Palestinian Christians in the Holy Land. In: Prior, M./Taylor, W. (eds.): *Christians in the Holy Land*. London, pp. 31–44.
- Schütz, A. (1971): Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. In: Schütz, A.: *Gesammelte Aufsätze*. Band 1. Den Haag, S. 331–411.
- Schütz, A. (1972): Der Fremde. In: Schütz, A.: *Gesammelte Aufsätze*. Band 2. Den Haag, S. 53–69.
- Schütze, F. (1983): Biographieforschung und narratives Interview. In: *Neue Praxis* 13(3), S. 283–293.
- Shaheen, N. (2005): A pictorial history of Ramallah, Part II. Beirut.
- Shehadeh, H. (2007): Christian Arabs in the Middle East. <http://www.ahewar.org/eng/show.art.asp?aid=439> [26.03.2012] sowie in: Palva, H./Vikar, K. S. (1992): *The Middle East – unity and diversity*. Papers from the Second Nordic Conference on Middle Eastern Studies. Copenhagen 22–25. October 1992. Copenhagen, pp. 71–83.
- Shenhav, Y. (2006): *The Arab Jews. A postcolonial reading of nationalism, religion and ethnicity*. Stanford.
- Shihadeh, I. (2007): Ramallah: past and present. In: *This week in Palestine*. September 2007.
- Shohat, E. (1999): The invention of the Mizrahim. In: *Journal of Palestine Studies* 29(1), pp. 5–20. <http://www.jstor.org/stable/2676427> [01.09.2011].
- Shibli, A. (2006): Al-Manara Square: monumental architecture and power. In: *Jerusalem Quarterly* 26, pp. 52–64. http://www.jerusalemquarterly.org/images/ArticlesPdf/26_shibli.pdf [16.10.2012].
- Spradley, J. P. (1979): *The ethnographic interview*. New York.
- Thomas, W. I. (1965): *Person und Sozialverhalten*. Berlin.
- Tsimhoni, D. (2001): Israel and the territories – disappearance. *Disappearing Christians of the Middle East*. In: *Middle East Quarterly* 8 (1), pp. 31–42. <http://www.meforum.org/15/israel-and-the-territories-disappearance> [15.03.2011].
- West, C./Fenstermaker, S. (1995): Doing differences. In: *Gender and Society* 9(1), S. 8–37.